

Apelación y subjetividad Un escenario de la crítica del sujeto

Ramón Rodríguez

La crítica del sujeto metafísico de la modernidad ejercida durante todo el siglo XX tiene un sentido inequívoco: desalojarlo de su lugar trascendental, desposeerlo de su papel de instancia constituyente del mundo en el que vive y de fundamento de su propia legalidad. Una tal crítica, a pesar de su pretensión de abandonar el terreno propio de la subjetividad metafísica, necesita, para ser llevada a cabo con todas sus consecuencias, asumir provisionalmente la topología de lo trascendental y adentrarse en el ámbito que marca la idea de origen fundacional, de fuente del sentido de lo que aparece (y no sólo de la validez de nuestros enunciados sobre ello), lugar que la tradición de la metafísica moderna atribuye al sujeto constituyente. Como toda querella en torno a un ámbito originario, la crítica de la subjetividad ha de consistir esencialmente en aducir razones que muestren que lo pretendidamente originario es derivado, que lo que se arroga un papel fundante está, a su vez, fundado. Lo cual no significa, en modo alguno, que la crítica tenga que asumir, definitiva y no provisionalmente, el ámbito vacío de lo trascendental, para establecer en él una nueva instancia que sustituya a la que la crítica ha destronado. La experiencia de la desconstrucción contemporánea del sujeto hace pensar más bien lo contrario: sus esfuerzos se dirigen no sólo a expulsar al Yo o la conciencia del ámbito trascendental, sino a deshacer la posibilidad del ámbito mismo. El éxito de la empresa es, sin embargo, dudoso: el ámbito destituido deja demasiadas huellas de su ausencia, de forma que no se tarda mucho en comprender que sólo desde ella se hacen inteligibles las argumentaciones desconstruccionistas. Es lo que tendremos ocasión de ver con el uso teórico de la idea de apelación.

A lo que la estrategia disolvente de la subjetividad apunta en último término es a una forma de pensamiento que aborde el ser consciente que somos y la realidad en la que estamos sin las categorías de la subjetividad. Es una pretensión que envuelve la doble convicción de que 1) la relación sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, no es el esquema obligatorio, «natural», del pensamiento, sino una posibilidad histórica, en sí misma contingente (aunque la reflexión genealógica muestre la inexorable necesidad de su predomi-

nio), que 2) ha agotado ya su capacidad de servir de red conceptual básica para la comprensión de un mundo que ya no se deja entender, al menos en algunos sectores de la experiencia, bajo esa bipolaridad. Esa convicción, fundada en una ya larga hermenéutica de la modernidad, abre la posibilidad de tomar en serio, que es lo que aquí nos interesa, *la separación entre individuo humano y sujeto*: que los individuos sean sujetos deja de ser algo obvio, una vez que se ha cumplido la tarea de desconstrucción de la idea de sujeto y se ha puesto de manifiesto la finitud irrevocable de la realidad humana.

En *Del sujeto y la verdad*¹ hice notar que no estoy muy seguro de que esa convicción, si atendemos a su pretensión de considerarse un cierto diagnóstico de nuestra época y no un mero programa filosófico, describa de manera acertada nuestra coyuntura epocal. Ante todo porque, si miramos a la realidad social que nos rodea, es más que discutible que la mentalidad planificadora y objetivante de la subjetividad dé síntomas de agotamiento; más bien la impresión que produce es que prosigue incesante su extensión con la conquista de nuevos territorios, bien sean geográficos o de campos de experiencia, a que aplicarse (la salud y la cultura son los nuevos campos sociales de gestión). Pero sobre todo porque los individuos y las colectividades se siguen viendo a sí mismos a través de las representaciones heredadas de la tradición de la filosofía de la subjetividad. Incluso las comunidades identitarias, reconocidas o marginadas, realizan sus reivindicaciones utilizando la más típica de las representaciones del sujeto, la autonomía, el derecho a regir su existencia conforme a sus propias leyes (o costumbres). El multiculturalismo no es un cuestionamiento de la hegemonía de la subjetividad moderna, por el contrario, vive bajo su amparo y sólo es posible en su terreno. Es ella la que sigue prestando legitimidad intersubjetiva e incluso intercultural a los discursos morales y políticos.

En este contexto me parece interesante examinar una estrategia de la crítica a la subjetividad que no se limita a ser puramente destructiva, sino que propone un cierto modelo para la comprensión del ser humano tras la caída del sujeto. Me refiero al articulado en torno a la idea de *apelación*². Promovida por Heidegger a partir de los años cuarenta del pasado siglo y adaptada por Gadamer a la experiencia hermenéutica, registra derivaciones específicas en la fenomenología francesa actual (Lévinas, Marion, Chrétien) y en los debates sobre la relación entre Ideología, Sujeto y poder abiertos por el célebre (al menos para los que en los setenta teníamos veinte años) trabajo de Althusser «Ideología y aparatos ideológicos de estado». En lo que sigue, pretendo ordenar algunas de las cuestiones fundamentales que tal modelo plantea, señalar algunas perplejidades que suscita y debatir su comprensión del lugar y el papel del «sujeto».

¹ Madrid, Síntesis, 2004.

² Uso el término «apelación» en el sentido general de invocar, llamar a alguien a algo, como cuando apelamos a la dignidad de alguien, a un amigo, etc. «Interpelación», aunque tiene el mismo sentido de llamar a alguien, lleva consigo el matiz más fuerte de exigencia o reclamación, a veces desde una posición autorizada para ello, como en la interpelación parlamentaria. En cualquier caso, no hago uso de esta diferencia y utilizo en el texto los dos términos como sinónimos.

Comenzaré presentando los trazos esenciales de la mencionada teoría, que podemos denominar, provisionalmente y a falta de mejor caracterización, el «sujeto de la apelación». La expresión nos dice algo si consideramos 1) que el genitivo es subjetivo (no es el sujeto quien realiza la apelación, sino la apelación quien «pone» al sujeto) y 2) que el «sujeto», justo en cuanto receptor de la apelación, deja de ser el sujeto autónomo y autofundado de la metafísica moderna para ser más bien alguien que queda vinculado, referido, «sujetado» a la instancia apelante. Estas dos indicaciones previas nos sirven para introducirnos en el meollo del modelo, que me voy a permitir, a efectos de centrar la discusión en lo esencial, dibujar sin excesivas preocupaciones académicas.

La apelación, en este contexto de la subjetividad, es una idea que juega un papel clave en la empresa, a la que me refería al principio, de desposeer al sujeto de todo carácter de fundamento. Para ello se inserta claramente en la estrategia de hacer depender al pretendido sujeto de algo que le precede: la apelación da forma específica al modo y manera de esa dependencia, expresando el tipo *originario* de vinculación al que el «sujeto» queda sujeto. Lo que resulta interesante es esta especificidad, pues la dependencia ha sido expuesta de muy diversas maneras. Hay que destacar que la limitación, la finitud expresada por la apelación, se destaca porque no interpreta la dependencia en términos de necesaria adscripción o sometimiento a condiciones materiales de existencia, a necesidades biológicas, a inclinaciones naturales o a impulsos de algún tipo. Todas esas instancias que reclaman la atención del sujeto, que no puede no atenderlas, eran ya conocidas por la teoría moderna de la subjetividad y no impidieron su constitución; basta recordar la contraposición kantiana entre deber e inclinación para darse cuenta de que el reconocimiento de la efectividad en el sujeto práctico de tendencias poderosas y de su limitación a ellas no significaron un obstáculo para la instauración de la autonomía moral, que justamente las sometía y las unificaba bajo el orden legal de la razón. Incluso el cuestionamiento psicoanalítico de la conciencia como terreno de certezas subjetivas sobre sí mismo no supone una denegación de la originariedad irreductible de la conciencia y de su papel rector en la constitución del sujeto.

Lo que significa, a mi entender, la apelación, si se la contempla desde este ángulo, es que *pretende mostrar la dependencia originaria de la conciencia, del yo, del sí mismo o como quiera que llamemos a esa instancia sobre la que se funda la subjetividad del sujeto*. Es el «espíritu» mismo (por utilizar un término general que denomine a esa instancia esencialmente reflexiva, que se sabe a sí misma y que objetiva el mundo y su propio hacer) el que es dependiente en su propia raíz, en su propio aparecer u originarse, por lo que no puede descansar enteramente sobre sí y suponerse solo a sí mismo. Pero esta pretensión no es suficiente para una caracterización precisa y ha de completarse con la idea de que la dependencia que marca la apelación lo es respecto de algo otro, de una alteridad indomeñable, no de ningún ámbito que radique en el «territorio» del sujeto (el propio cuerpo, por ejemplo, las pulsiones inconscientes, etc.) y que éste pudiera, mediante técnicas diversas, apropiarse y convertirlo en algo suyo. Una alteridad que, como veremos, a pesar de permanecer en un absoluto afuera, está implicada en el devenir sujeto del sujeto.

Pero no debe deducirse del hecho de que el pensamiento de la apelación se inscriba en el interior de las estrategias contemporáneas de destitución de la subjetividad que se incluya sin más en un programa llanamente antihumanista. Más bien late en él lo que a veces se olvida: que el manifiesto originario de ese programa, la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, señalaba que la intención básica de la crítica a la metafísica de la subjetividad, sustento del humanismo, estaba en «llevar de nuevo al hombre a su esencia» y devolverle su verdadera «dignidad», desconocida por la creencia de la metafísica de que sólo puede consistir en ser «la sustancia del ente en cuanto sujeto, para luego, puesto que él es el detentador del poder sobre el ser, dejar que desaparezca el ser del ente en esa tan excesivamente celebrada objetividad»³. Esta recolocación del hombre en su lugar propio es lo que cumple la idea de apelación, que lleva a efecto la necesaria separación entre hombre y sujeto. La expresión de Jean-Luc Marion «el que sucede o viene después del sujeto» indica perfectamente la pretensión de la filosofía de la apelación: el interpelado, el individuo humano que escucha la apelación, ha perdido la condición de sujeto, pero guarda algún parentesco con ella, conserva en algún sentido su lugar. De lo contrario, no podríamos decir que es su sucesor: sería algo totalmente otro, sin relación reconocible con quien supuestamente le antecede.

Lo que me interesa de este modelo es su intento de ofrecerse como la situación originaria de la que surge toda posible subjetividad, una subjetividad que, por el mismo hecho de originarse en tal situación, queda destituida de toda pretensión de llegar a ser sujeto metafísicamente autónomo. ¿Qué es entonces el «hombre» o el individuo humano, o como queramos denominar al polo que sufre la interpelación y que recibe su propia cualificación ontológica de ella? ¿Quién y cómo es el «interpelado»? Antes de abordar esta cuestión, que me parece la fundamental para una teoría postmetafísica de la subjetividad, hay que precisar más pormenorizadamente, con ayuda de la tradición hermenéutica, los elementos básicos de la apelación.

Heidegger había basado en *Ser y tiempo* su estrategia crítica contra la metafísica de la subjetividad en que el modo de ser del *Dasein*, que revela el análisis fenomenológico, hace imposible adscribirle el ser «sujeto», una idea que, además de asumir los caracteres de la conciencia trascendental, mantiene todas las connotaciones de la ontología griega. Pero ese mismo análisis mostraba que el tipo de ser del *Dasein*, que comporta siempre existir poniendo en juego el propio ser, ser «por mor de sí» (*umwillen seiner*), hace necesario y legítimo hablar de una ipseidad (*Selbstheit*) o ser sí mismo, concepto que no hace más que dar nombre a esa característica ontológica, sin dotarle de ningún contenido o identidad determinadas. Por eso Heidegger podrá concluir estableciendo que «el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad (*Selbigekeit*) y permanencia de algo que ya está siempre ahí (*vorhanden*)»⁴. La distinción entre sujeto y sí mismo es, pues, una palanca crítica contra la tradición moderna, pero también una tarea positiva, la de aclarar en qué consiste propiamente ese irrenunciable sí mismo al que apunta toda la analítica existencial⁵.

³ *Carta sobre el humanismo*, GA, 9, p. 330.

⁴ *Sein und Zeit*, p. 320.

⁵ A ello me he referido en el capítulo 4 de *Del sujeto y la verdad*.

Sin embargo, cuando Heidegger reinterpreta la analítica existencial en los escritos de la época de la *Carta sobre el Humanismo*, se impone por completo un modelo apelativo plenamente desvinculado de la fundación (o mejor, de la atestiguación) de un sí mismo propio. De la preocupación por el *Selbst* no quedan huellas visibles. Ello es la lógica consecuencia del intento de liberarse por completo del modo moderno, es decir, subjetivo-trascendental de pensar, del que la analítica existencial (no el proyecto general de *Ser y tiempo*) guardaba claras resonancias. Por eso, de la equívoca identidad entre *Dasein* y ser humano, que resulta de la interpretación temprana de *Ser y tiempo*, Heidegger pasa, ya en esa época misma, a hablar del *Dasein* en el hombre, para finalmente establecer la idea de que ese *Da-sein* no es otra cosa que el hecho de que el ser llama al hombre a su aquí, al ámbito abierto de su manifestación, y esa reclamación atraviesa, como su esencia, la realidad toda del hombre en el mundo. Todo el lenguaje heideggeriano, a partir de ahora, cambia el acento, que en el concepto central de proyecto arrojado (*geworfene Entwurf*) *Ser y tiempo* depositaba en el proyectar, para situarlo ahora en el ser arrojado: «el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí como su esencia»⁶. El arrojar, destinar o enviar sitúan al hombre como originario receptor, como quien, en primera instancia, recibe un «encargo» que precede a toda iniciativa o forma de comportamiento que él pueda asumir. Pues bien, el modelo de la apelación da expresión permanente a esta relación originaria («ser llamado por el ser mismo a la guarda de su verdad. Esa llamada llega como el arrojar del que procede el estar arrojado del *Dasein*»)⁷, que antecede a todo hacer u omitir de la conducta humana, y por supuesto, a toda construcción de la identidad del sí mismo. Pero la paradoja básica que el modelo heideggeriano lleva consigo es que la reclamación originaria del ser, aunque en principio parezca provenir de un exterior —sólo así conseguiría romper la dinámica del subjetivismo trascendental, esa que se expresa en la idea de que sólo conocemos en las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas—, lo es de un exterior que no puede significar una alteridad absoluta, pues constituye la esencia más propia del que recibe la reclamación. ¿Cómo un absoluto afuera puede instituirse en lo más propio del hombre, allí donde su esencia se encuentra *heimisch*, en casa? La apelación tiene que dar expresión a la lejanía y a la cercanía simultáneas del ser, sacar al sujeto, por medio de una interpelación, del cerco hermético de la objetividad en que su poder constituyente le sitúa y, a la vez, poner de manifiesto que con ello no sale de sí mismo, sino que retorna a su «esencia más originaria»⁸. Por eso la apelación, en cuanto situación originaria de la que procede el ser hombre, demanda expresiones que establecen una peculiar relación de copertenencia, un juego de mutua apropiación entre hombre y ser muy alejado de la referencia a (o de la llamada de) una exterioridad absoluta.

⁶ *Carta sobre el humanismo*, GA, 9, p. 337.

⁷ O. c., p. 342.

⁸ En cierto sentido, el mismo hecho que describe el lenguaje de la apelación podría expresarse sin él diciendo que lo que el hombre es no puede entenderse desde sí mismo, desde la propiedades enumerables de su naturaleza (corporal, psíquica y mental), sino a partir de una referencia a un espacio de sentido en el que todo lo que le circunda y él mismo son, espacio que aparece siempre como precediéndole, como estando ya ahí.

Baste mencionar las expresiones con que Heidegger ha revestido el *Ereignis* para confirmarlo⁹.

No obstante la apelación sigue teniendo sentido porque en esa estructura compleja lo que ella subraya es que la vinculación inicial del hombre al ser no se deja expresar mediante formas de relación que impliquen necesidad causal (como si el hombre hubiera sido producido por el ser y por eso quedara a él referido), continuidad homogénea (como si hombre y ser estuvieran «hechos» de lo mismo, «ser») o evolutiva (como si el hombre proviniera del ser mediante un proceso de diferenciación). No, de lo que se trata es de expresar que la relación primaria es una comprensión de sentido (aunque no sea un sentido determinado), algo que se asemeja más a la atención reclamada por una voz que se oye y que coloca en situación de escucha que a cualquiera de las relaciones mencionadas. Por ello no resulta nada extraño, sino perfectamente lógico que el *Anspruch des Seins*, la interpelación del ser, no sólo se cumpla en un medio lingüístico, sino que sea la obra esencial del lenguaje, la exhortación (*Zuspruch*) fundamental que el lenguaje, más acá de todo hablar concreto, nos dirige.

En efecto, *Unterwegs zur Sprache* (*De camino al lenguaje*) no hace otra cosa que situar en el centro del lenguaje la misma estructura de apelación y apropiación que en el contexto de la crítica a la metafísica se establecía entre ser, verdad y existencia humana. Para ello Heidegger se esfuerza en mostrar que si el ser, en cuanto ámbito despejado que permite aparecer a las cosas, llama al hombre a la ex-sistencia o exposición a ese ámbito para ser su guardián o custodio, es en el lenguaje donde se realizan, tanto la llamada como la «colaboración» humana. La provocadora y tautológica expresión el «lenguaje habla», hilo conductor de toda la meditación heideggeriana, tiene justo el sentido de señalar que lo que decimos al hablar no agota todo el decir, sino que más bien el habla que ejercemos encierra siempre un previo decir, sigue una previa indicación que no es dicha nunca explícitamente por nuestras palabras, porque no es obra de ellas. Comentando un poema de Trakl, Heidegger lo dice sin ambages: «la llamada originaria que invita a venir la intimidad de mundo y cosa es la verdadera invocación (*Heissen*). Es la esencia del hablar. En lo hablado del poema se despliega (*weist*) el hablar. Es el hablar del lenguaje. El lenguaje habla. Habla invocando lo encomendado, cosa-mundo y mundo-cosa, al entre de la diferencia»¹⁰. Esa invocación, que late en el hecho mismo del lenguaje, es una suerte de Decir primordial porque funda todo decir efectivo que, como el hablar humano, se constituye en un responder con la escucha a la llamada del Decir¹¹. Pero esa apelación silenciosa del decir originario

⁹ El uso de la raíz *-eigen* presente en *Ereignis* da lugar, como es bien sabido, a un juego conceptual que sirve para expresar la relación de copertenencia entre hombre y ser, una relación en la que aquél está ligado (*vereignet*) a éste, mientras que el ser se entrega (*zugeeignet*) al hombre y esta apropiación (*Eignen*), en la cual hombre y ser están apropiados (*geeignet*) mutuamente, es lo que hay que experimentar, según Heidegger, en el *Ereignis*.

¹⁰ *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1971, p. 28.

¹¹ La relación entre la apelación del ser y la llamada del lenguaje queda clara si reparamos en que el «contenido» de ésta no es otra cosa que la mostración pura, el hecho puro de la donación, del ámbito despejado que deja las cosas ser ellas mismas y en su mutua diferencia, el hablar de los hombres que escucha esa llamada sólo puede responder con la pura apófansis, con el dejar y mantener el mundo y las cosas en lo que son. El verbo 'ser', vehículo por antonomasia de este *apophainesthai*, se convierte así en el centro de esa respuesta que el lenguaje humano da al mostrar primordial que lo funda. De ahí la urgencia de sacar el 'ser' del ámbito de la subjetividad, para recuperar el momento apofántico puro que aún pervive en el «es» copulativo.

(Heidegger la llama el son del silencio, *Das Geläut der Stille*) no es nada humano. En cambio «el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra ‘hablante’ significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado —la esencia humana— es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la esencia del habla —el son del silencio— *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar el habla»¹².

Encontramos aquí todos los elementos esenciales de lo que he llamado el modelo apelativo: a) una instancia apelante, inicial e irreductible a la respuesta, que por eso mismo aparece como algo otro, pero que b) sólo se muestra y comparece in oblicuo en el habla que responde; no se da, por consiguiente, por sí misma, sino imbricada en el decir que posibilita; c) en esa misma medida, la apelación necesita y utiliza (*braucht*) al interpelado, sin el que su invocación no encontraría el espacio de escucha propicio; d) el interpelado no es enajenado por la interpelación, sino que, al contrario, recibe mediante ella su ser más propio; e) por ello mismo queda vinculado a la apelación como quien le pertenece en su misma raíz: el escuchar (*hören*) no es una actitud o postura episódica, es un pertenecer (*gehören*); f) por último, esa pertenencia no excluye, sino que incluso posibilita, por parte del interpelado, un modo propio de responder.

Es claro que Gadamer, en la tercera parte de *Verdad y Método*, continúa la senda abierta por la idea heideggeriana de que la apelación del ser es la esencia del lenguaje. El modelo apelativo domina por entero su comprensión de la experiencia hermenéutica. Es profundamente significativo que Gadamer, cuando intenta precisar, frente al objetivismo histórico y la dialéctica hegeliana, la forma de experiencia en que consiste la conciencia de la historia efectual, acuda a la relación dialógica yo-tú. «La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú»¹³. Que la tradición se comporte como un tú significa que se dirige a nosotros, que es una alteridad que nos apela, que no podemos no oír y que reclama nuestra atención. Frente a otras formas de relación con un tú, movidas por un afán secreto de dominio (prever sus reacciones, por ejemplo, y encajarlo en modelos objetivos), Gadamer ve en la conciencia hermenéutica la experiencia de una auténtica alteridad, en la medida en que deja a la tradición actuar como un verdadero otro, que nos dice algo que nos afecta y que tiene pretensiones de validez propias. La apertura a esa apelación es lisa y llanamente la experiencia hermenéutica. Una experiencia que toma rango ontológico y plena universalidad cuando mediante ella se precisa el fundamental concepto de *pertenencia*. *Es aquí donde el modelo apelativo alcanza su culminación*: nada menos que en el concepto que expresa la manera hermenéutica de entender lo que clásicamente representaba la relación trascendental entre ser y verdad. Leído desde el acontecer del lenguaje «el concepto de pertenencia se determina de una manera

¹² O. c. p. 30.

¹³ *Verdad y Método*, Salamanca, 1979, p. 434.

completamente nueva. Es perteneciente cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones [...] tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos»¹⁴. El lenguaje entendido como ese acontecer, en que se cumple la acción de la tradición, es algo distinto de la estructura de gramática y léxico, que puede ser representada objetivamente y de la que el sujeto puede disponer para extraer de ella los medios lingüísticos más adecuados a sus pretensiones; es el medio en el que el sujeto vive y que, vivo a su vez, se dirige a él, transmite sentido y anticipa el ámbito de lo decible. Es en este punto donde Gadamer retoma casi al pie de la letra a Heidegger: «en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos»¹⁵. Un hablar que, ya sabemos, es la palabra interpelante de la tradición, que antecede y pone en marcha la acción interpretativa del sujeto afectado por ella, que se incorpora así a una conversación inmemorial y sin fin.

II

Conocido en sus trazos esenciales lo que representa en la crítica del sujeto la idea de apelación, lo que resulta interesante y obligado es saber a qué atenerse respecto de ese ser al que se dirige la apelación y que, mediante ella, queda situado e incorporado al terreno que la apelación instituye: *el sujeto de la apelación*, la figura que sucede al sujeto.

Es evidente la pretensión de la relación *originaria* de apelación de establecer que el individuo humano recibe toda su condición propia (llamémosle subjetiva o no) de la interpelación que sufre. El ser humano es lo que es en tanto que originariamente interpelado. No sólo su conducta, sino su propio ser, es respuesta a una convocatoria, a la que queda referido y fijado, contra la ilusión de una autonomía inicial del individuo. La plausibilidad de esta idea, en sí misma razonable, dado que cualquiera ve que casa perfectamente con la simple experiencia cotidiana de los múltiples mensajes que constantemente interpelan al individuo y le obligan a tomar posición en la vida social, empieza a enturbiarse cuando se la intenta pensar en su carácter originario. Como todas las metáforas, que Blumenberg llama absolutas y que pretenden dar a entender un sentido último de la condición humana, proceden mediante una amputación de todas las condiciones antecedentes que hacen inteligible el hecho de que parten para realizar la traslación de sentido. En nuestro caso, los ejemplos típicos son el bíblico de Samuel o, menos solemne, el policía que interpela a alguien en la calle, que utiliza Althusser. Cuando Samuel responde «heme aquí, Señor, tu siervo escucha», o el señalado por la policía «¿es a mí?», todo un contexto de sentido está obrando para que la interpelación pueda darse y ser comprendida como tal; Samuel habita en un recinto sagrado, donde la voz de Dios siempre puede resonar, aunque se confunda con otras, donde la actitud de escucha es obligada, etc., y una interpelación policial, por su parte, es siempre posible en el contexto de una sociedad mo-

¹⁴ O. c., p. 554.

¹⁵ O. c., p. 555.

derna: sabemos qué es la policía, cuándo se intensifica su vigilancia, tememos su arbitrariedad posible, etc. La interpelación, *como acción originaria*, requiere justamente prescindir de ese contexto de inteligibilidad, no obstante lo cual es posible pensar, en términos inevitablemente abstractos, qué requiere el hecho mismo de la interpelación del ser que oye y responde, que es, no lo olvidemos, un ingrediente esencial de la estructura de apelación. Tan esencial que es en él, en su responder, donde se lee la presencia efectiva de la llamada. Que la apelación es originaria significa justamente que no accedemos a ella como tal, en su carácter inicial, sino que se muestra, en nuestra conducta verbal, como lo que siempre ya la ha precedido, como algo respecto de lo cual siempre vamos con retraso. Es en el lenguaje que hablamos, en el decir humano, donde se aparece la llamada que lo provoca.

De entrada, es difícil entender la apelación como estructura originaria si no es como contramodelo de la teoría moderna de la subjetividad, que se infiltra en casi todas sus formulaciones: así, la condición de interpelado se explica casi siempre como una especie de renuncia a la autarquía del sujeto¹⁶. Cómo la entenderíamos si el trasfondo de la idea de sujeto es una pregunta que no puede tener respuesta, pero que sirve de orientación para acercarnos a la cuestión fundamental de cómo en la apelación se piensa al interpelado.

Aunque concedamos la hipótesis básica de pensar la apelación en ausencia de todo contexto previo de sentido, de condiciones de inteligibilidad *materiales* (un contexto *determinado*, como los aludidos en los ejemplos anteriores), es necesario entenderla como *situación*, es decir, como estructura compleja que asigna un determinado lugar y función al interpelado. *Lo cual supone, a mi entender, que el hecho mismo de la apelación revela una condición en el individuo interpelado que es requisito de la propia apelación*. Al hablar de condición trato de poner de relieve que el lugar del interpelado no es un lugar vacío que la interpelación viniera a colmar, sino que ser interpelado requiere cierta consistencia propia, sin la que la interpelación no podría ser efectiva. Su peculiaridad se revela cuando reparamos en que precisamente, si la pensamos como pura vaciedad, la interpelación no tiene sentido: si la pretendida respuesta fuera simplemente el eco que devuelve especularmente la llamada, sin alteración y sin novedad, nunca la llamaríamos respuesta. Tampoco si, al modo de la profecía literalmente entendida, pensamos que el profeta que oye la voz revelada se limita a ser pura caja de resonancia de ella, a hablar como puro médium de una voz ajena: él no habla propiamente, sino que es Otro quien habla en él. Su palabra ni es una *respuesta* ni es *su* respuesta. Responder requiere alguna «propiedad» en el que responde. Naturalmente no la propiedad de la autosuficiencia, el hablar estrictamente desde sí mismo, *ex abundantia cordis*, pero tampoco la de ser eco que repite o pura entrega a una alteridad. «El espacio de la respuesta solo es abierto, señala acertadamente J.-L. Chrétien, por la diferencia entre hablar de uno mismo y hablar uno mismo»¹⁷. El hablar desde sí mismo está excluido por la idea misma de apelación, que exige sin embargo un responder apropiado y eso significa que el interpelado ha de tener voz propia. Lo que este «propio» signifique me parece que comporta,

¹⁶ Cfr. Marion, o. c., p. 369.

¹⁷ J.-L. Chrétien: *La llamada y la respuesta*. Madrid, Caparrós, 1997, p. 43.

al menos, estas tres cosas: 1) una apertura o sensibilidad tal que la interpelación sea recibida como lo que es: una llamada a hacer algo o seguir una dirección; eso requiere, precisamente, que la apertura sea a un ámbito de posibilidad y no ceñida unívocamente a un dato único, como si la llamada pudiera ser el objeto propio y exclusivo de un sentido sólo a ella adecuado. Hasta tal punto esto es así, que la apelación *originaria* sólo puede pensarse como no determinada, como no transmitiendo *un* mensaje, sino reclamando del interpelado la apertura trascendental a todo posible aparecer, incluso de lo que quedaría fuera de las condiciones de nuestro contexto, lo imprevisible. La adecuación que requiere la apelación por parte del interpelado no es un sentido propio, sino esa apertura irrestricta. El sentido de la reclamación que contiene el heideggeriano *Anspruch des Seins* no es otro que establecer una vinculación del interpelado a ese ámbito abierto que indica la palabra «ser»; Gadamer, por su parte, ha señalado con claridad que la palabra de la tradición no nos ciñe a un contenido concreto sino que interpela y «sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto»¹⁸. Pero eso indica que el interpelado está ya abierto, ¿cómo, si no, podría sentirse concernido por la reclamación? 2) Esa apertura que la apelación instituye significa que otorga a la respuesta un espacio de posibilidad, por tanto que no predetermina ni su tenor ni su contenido. Quien sufre la interpelación se ve en la necesidad de responder en *algún* sentido, pero el sentido no está fijado. Lo cual lleva a pensar que la vinculación del interpelado a la apelación es libre, no en el sentido de una libertad de la voluntad (decisión), que es una cuestión ulterior, sino en el que le está dada una variedad de conductas de respuesta. La apelación es apelación porque se dirige a alguien que oye y que puede aceptar la llamada o hacer oídos sordos a ella. Y esto significa también que el interpelado puede *iniciar* (como respuesta, no se trata de un inicio absoluto) una conducta y hacerlo en el sentido requerido *o no*. Por qué podría no seguir la llamada en la situación originaria de apelación no se sabe de entrada, pero es claro que la posibilidad se supone. Posibilidades abiertas e iniciativa son condiciones que la interpelación supone en el interpelado. 3) Una cierta forma de autorreferencia. ¿Qué quiero decir con esto? Cuando la interpelación se dirige al interpelado, éste tiene no solo que oír la llamada, sino comprender que está dirigida a él, a él solo; tiene que saberse concernido, afectado por ella. Ser afectado por la llamada no significa entonces solamente recibir la impresión de la voz que llama, tener una sensibilidad receptiva, sino ser afectado, con-movido por esa afección. Es la voz *sentida* la que afecta a su vez al interpelado, concerniéndole a *él mismo*. Sin algún grado de autoafección no hay posibilidad de que la apelación convierta a quien la recibe en interpelado, es decir, en alguien capaz de quedar *todo él* como tributario de ella; lo cual requiere que la apelación se quede en el «sujeto», no al modo de un tatuaje que puede pasar inadvertido para quien lo lleva, sino como quien se siente concernido por una tarea que pone en juego su propia conducta. La apelación no puede dejar de suponer esa relación consigo mismo que marca el verse concernido por ella. Pero no hay que entender esta autorreferencia como una reivindicación del yo frente al hecho, aducido por los teóricos de la apelación, de que el interpelado aparece a sí mismo inicialmente como un *me* («¿me llama a mí?») señalado por la apelación y

¹⁸ *Verdad y método*, p. 452.

no como un *yo*-sujeto; un hecho perfectamente admisible, al que van ligados sin duda el reconocimiento de sí mismo y la propia identidad (y que corrobora, por ejemplo, el uso castellano de la expresión «responde al nombre de X», donde se ve claramente que la identidad representada por el nombre propio es la respuesta a una iniciativa identificadora que proviene de otro; no es por tanto un nombre tan propio). Se trata de algo anterior a la identidad: para que el interpelado pueda decir «¿es a mí?» tiene que tener ya una relación de apertura hacia sí mismo, llevar consigo un poder *verse* sin el que no podría interpretar la llamada como concerniéndole a él.

Estos tres rasgos ponen de relieve lo que podíamos llamar *la condición pre-subjetiva del interpelado*, presubjetiva porque no comporta de entrada los caracteres de la subjetividad metafísica ni prejuzga que su posible desarrollo tenga que conducir necesariamente a ella. Pero conserva cierto sabor del sujeto, en el sentido de que, sin la sombra que éste proyecta, difícilmente reconoceríamos esos rasgos ni tendríamos el lenguaje mínimo para describirlos. Pero lo que importa destacar es que no surgen de una mirada al individuo humano por sí y aislado, tomado como un *yo* autónomo, sino estrictamente de su posible lugar en una estructura previa de apelación. *Es ésta la que determina la condición presubjetiva y no una mirada directa al individuo que sacara de él sus pretensiones de sujeto*. No se trata de una condición previa al hecho de la apelación, sino una calidad que este hecho mismo supone en el interpelado; pero «supone» no significa que subyazga al modo de un soporte que antecede y, por eso, recibe la llamada, sino que es un *requisito*, un *ingrediente* de la estructura de apelación.

La necesidad de reparar en la condición presubjetiva del interpelado se hace particularmente patente en la forma como el pensamiento hermenéutico concibe la apelación, ligada siempre a la idea de pertenencia, a la que da su verdadera expresión. Decía antes que la paradoja del pensamiento heideggeriano estriba en que lo que nos sitúa en lo más propio y nos constituye como hombres, eso mismo nos apela como un exterior. *Pertenencia*, que indica que el individuo humano pertenece a algo que le precede y a lo que está incorporado, de manera que está constituido por ello, y *apelación*, que sugiere que es reclamado desde una alteridad, no son, pues, conceptos incompatibles, sino que ambos designan el mismo hecho, la misma facticidad. Esta es, a mi entender, la mayor virtud de la hermenéutica. ¿En qué sentido?

La pertenencia subraya sin ninguna duda el poder constitutivo de la tradición, su capacidad de conformar anticipativamente el horizonte del sujeto, que se ve inscrito en él y sin el que su acción carece de sentido. Pertenecer a ese horizonte significa entonces que forma parte del propio ser de la acción subjetiva, que ésta lo lleva consigo cuando se pone en juego. La tradición, en cuanto movimiento efectivo de transmisión en el que los individuos están inmersos, no se tiene, se es. Que la conciencia de la historia efectual, el saberse determinado por la historia sea, como dice Gadamer, más ser que conciencia no es otra cosa que asumir la incapacidad del saber para modificar ese hecho básico. Pero entonces, si la tradición nos constituye, si conforma por anticipado nuestras mentes, ¿por qué acudir a la apelación para entender nuestro lugar en ella? Sin duda porque el mecanismo de la tradición no funciona de hecho con esa continuidad homogénea que la sola idea de pertenencia daría a entender o, lo que es lo mismo, los in-

dividuos «pertenecientes» no son una pura identidad con las representaciones de la tradición que operan en ellos. *La apelación se hace necesaria porque existe en el seno del acontecer de la tradición una distancia ineludible entre lo que ella transmite y los individuos, o para ser más exactos, entre los individuos y lo que ellos son, entre los individuos y su ser «perteneciente».* La tácita, por no considerada en la experiencia hermenéutica, condición presubjetiva del individuo opera una especie de ruptura en los horizontes históricos, que no pueden pasar sin más *a través* de los individuos, sino que requieren su participación; de ahí el recurso a la apelación, que establece un juego conceptual completamente distinto de la pertenencia y que la modifica de forma esencial. En efecto, *el sentido fundamental de la apelación es reconocer esa distancia, esa diferencia irreductible*, que registra toda su estructura: la que existe entre la instancia que apela y un apelado que, al estar trascendentalmente abierto, no puede ser identificado con ella, y la que existe entre el apelado y él mismo en virtud de su autorreferencia, que impide una identidad completa con lo que él ya es. Ese juego de distancias es lo que subraya esa condición presubjetiva del individuo, que resulta difícil pensar que pueda deducirse sin más del puro devenir de los horizontes históricos. Visto desde este ángulo, el valor de la hermenéutica es que ha radicalizado de manera implícita, a través de la apelación, el papel ineludible de una figura «pre-subjetiva» del individuo humano en el proceso de comprensión. Pues en vez de pensarle como el puro sujeto epistemológico de una objetividad descolorida, lo ha situado como actor indispensable del acontecer de la tradición y de la verdad.

No quisiera terminar esta discusión de la idea de interpelación sin referirme a su aplicación a las ciencias sociales. Althusser, en su célebre artículo «Ideología y aparatos ideológicos de estado», hizo un uso del modelo apelativo para fijar la estructura de relación entre el sistema ideológico y los sujetos, que tuvo un largo eco y que constituye, todavía hoy, el trasfondo de las discusiones sobre la articulación entre la subjetividad y el poder¹⁹. A mi entender ese modelo, a pesar de moverse en las mismas coordenadas que el fenomenológico-hermenéutico, muestra algunas diferencias importantes. Si en ambos casos la intención de fondo es una crítica de la subjetividad moderna y su papel, Althusser lleva a cabo esa crítica mediante la operación sutil de considerar la interpelación como el mecanismo esencial con el que funciona el sistema total de la «Ideología», pasando, por tanto, de ser la palanca crítica que destituye al sujeto al concepto de lo que le instituye y consolida. Esta inversión de la función de la interpelación produce dos diferencias clave: 1) en primer lugar, el sujeto, en su clásica versión moderna de centro de libre iniciativa, autónomo, etc., es un lugar estructural de la ideología, un elemento propio de ésta: la ideología demanda la existencia de «sujetos» y la interpelación es precisamente la manera como, a la vez, son «creados» y vinculados a ella. Hay desde siempre un lugar previsto para que los individuos sean de antemano sujetos. Este «de antemano» es, en la concepción althusseriana, fundamental, pues no hay individuos que luego son obligados a convertirse en sujetos, sino al revés: desde antes de venir al mundo los individuos son ya requeridos a

¹⁹ Debo a Mariflor Aguilar (UNAM) el conocimiento directo de este contexto postalthusseriano. En su trabajo «Interpelación y subjetividad», aún inédito, ha expuesto con gran nitidez el sentido de esta discusión, surgida del trabajo de Althusser, en las posiciones de Žižek, Butler, Pfaller, etc.

ocupar el lugar de sujetos que determina la ideología. Es el individuo el que es un concepto abstracto, frente a la concreción del sujeto. La diferencia, esencial en la concepción hermenéutica y fenomenológica, entre el *interpelado* y el *sujeto* desaparece: el sujeto es sujeto justo por y a través de la interpelación. 2) En segundo lugar, la vinculación que establece la llamada tiene un único sentido: el *assujétissement*, el sometimiento del sujeto a su función en la ideología, un quedar *sujeto-a* radical y absoluto. «No hay sujetos sino por y para su sujeción.» La ambigüedad que envuelve la noción de sujeto (a la vez dueño de sí y sometido) expresa perfectamente la necesidad que lo determina: la de un ser que, en su estar sometido, cumple «por sí mismo» los designios de la ideología. Esto lleva a pensar que la interpelación no establece, como en la perspectiva hermenéutica, la *libre* vinculación que supone participar en el acontecer de la tradición o en la verdad del ser, participación que sitúa al hombre en su ser propio, sino una función ideológica, cuyo cometido es introducir una falsa conciencia de subjetividad (en el sentido de «dueño de sí») para reforzar su papel de sujeto (en el sentido de «sometido a»).

En una palabra, la operación de Althusser, si se la ve desde la perspectiva heideggeriana, consiste en tomar como estructura absoluta, en el concepto de Ideología, algo muy parecido al sistema total de organización técnica (*Gestell*), heredero de la metafísica y hoy el verdadero Sujeto de todo lo existente, e introducir en él, como su mecanismo propio de reproducción y mantenimiento, el modelo apelativo que impera en el pensar postmetafísico del *Ereignis*. La apelación, que con la simultaneidad de copertenencia y distancia pretendía escapar al ámbito metafísico del sujeto, introduciendo para ello un juego de conceptos (en torno a apropiación, donación, agradecimiento) ajeno al poder representativo de la subjetividad, se ve devuelta al interior de ésta. El sujeto, constituido por la interpelación, es y sólo puede ser un concepto que reproduce el sistema de dominio de la ideología y nunca una instancia frente a ella. La sola concepción del hombre como sujeto es su más eficaz mantenimiento. El antihumanismo postestructuralista asoma con claridad su cabeza.

Pero con ello los problemas de la teoría de la apelación no desaparecen, sino que, en cierto modo se agudizan. Pues al inscribirla en la ideología como el mecanismo de reclutamiento de los «sujetos» que ella necesita para su subsistencia, la apelación deja de ser la situación ontológica y fenomenológicamente originaria, que obligaba a concebir desde ella las relaciones hombre-mundo y hombre consigo mismo, para convertirse en un concepto deudor de otro más amplio y comprensivo, la Ideología. En el fondo a Althusser sólo le interesa la interpelación por el reconocimiento y la identificación que produce en el interpelado y que le abren el acceso a su subjetividad, en el doble sentido del término. El resto de los momentos implicados en la estructura apelativa no le interesan demasiado, una vez localizado el mecanismo esencial de su función ideológica. Especialmente la condición que he llamado pre-subjetiva, lo que el individuo ha de ser para que la interpelación tenga sentido, no parece tener ningún relieve: se trataría de una condición abstracta, extraída del papel real del sujeto, preasignado desde toda la eternidad, que no puede ser origen de ninguna exigencia sustantiva. Althusser opera como si la interpelación no tuviera otros requisitos que los que su función en la ideología le marca. Así, la distinción entre individuo y sujeto no tiene más que un papel retórico, que no responde a la diferencia real y conceptual

entre lo que precede al sujeto y el sujeto ya constituido: el sujeto no asume ningún rasgo pre-subjetivo, sólo el papel específico que le otorga la ideología. Lo que precede al sujeto más que un individuo con una condición propia parece un material plástico que se encaja en el molde ideológico del sujeto.

De esta manera, se repite, acentuado, el problema que observábamos en la idea de pertenencia: mediante la interpelación, tal como Althusser la interpreta, a pesar de su figura dialógica, lo que opera es más bien una forma de pertenencia estricta a la ideología, una identificación sin más con lo que el «aparato ideológico de estado» quiere introyectar en el sujeto. Lo novedoso en la estrategia de Althusser estriba en utilizar la interpelación como un mecanismo refinado que mejora y garantiza el éxito de los vínculos de pertenencia y sujeción. Pero con ello se desnaturaliza su estructura, pues no deja espacio lógico a la posibilidad de la resistencia, una posibilidad siempre abierta por el hecho de la distancia insalvable que toda apelación supone, como antes subrayaba, entre el interpelado y la instancia que le interpela, entre él mismo y su propio ser perteneciente. Pensar de manera satisfactoria esa distancia, ese salto, sigue siendo la tarea más decisiva de una teoría renovada de la «subjetividad».